

## Rëubeni Fürst der Juden (Reubeni, principe degli ebrei) di Max Brod: un «messia» sionista dal ghetto di Praga

Mattia Di Taranto  
Università del Piemonte Orientale

---

### Abstract

Scopo del presente saggio è offrire una succinta ancorché accurata analisi del romanzo brodiano, piccola perla letteraria scarsamente nota al di fuori delle ristrette cerchie di specialisti, e al contempo spiegare le ragioni della scelta di David Reubeni, pseudomessia ebreo del XVI secolo destinato ad oscura fama, quale protagonista della narrazione. Il contributo si propone, in particolare, sulla scorta dell'indagine critica di alcuni dei passi più rilevanti dell'opera, di evidenziare come il contesto storico-culturale in cui il romanzo vide la luce – la città di Praga all'indomani del crollo dell'impero asburgico e l'animato dibattito in seno al movimento sionista – possa fornire una probante chiave ermeneutica utile a decodificarne il segreto messaggio.

It is the aim of the present essay to offer a brief albeit accurate analysis of Max Brod's novel, a little literary gem scarcely read outside of narrow circles of specialists, as well as to explain the reasons behind the choice of David Reubeni, an almost entirely forgotten Jewish pseudo-Messiah of the XVI century, as the main character. By closely examining some of the novel's most salient passages, this paper particularly intends to show how the historical and cultural context in which it was composed – the city of Prague in the wake of the dissolution of the Habsburg Empire, the heated debate within the Zionist movement – can provide us with a persuasive key to understanding its hidden message.

---

### Parole chiave

Max Brod, Praga, letteratura ebraico-tedesca, sionismo, pseudomessianismo /Max Brod, Prague, German-Jewish Studies, Zionism, Jewish Messiah claimants

---

### Contatti

[mattia.ditaranto@gmail.com](mailto:mattia.ditaranto@gmail.com)

---

Nel 1925 viene pubblicato a Monaco, per i tipi del Kurt Wolff Verlag, *Rëubeni Fürst der Juden. Ein Renaissanceroman* (Reubeni, principe degli ebrei. Un romanzo rinascimentale) di Max Brod, secondo romanzo della trilogia che, sotto il suggestivo titolo di eco biblico-buberiana *Ein Kampf um Wahrheit* (Una lotta per la verità, 1949), avrebbe accolto anche *Tycho Brahes Weg zu Gott* (Il cammino di Tycho Brahe verso Dio, 1915) e *Galilei in Gefangenschaft* (Galilei in prigione, 1948). Si tratta, a partire dall'inedita e provocatoria scelta del soggetto, di un'opera che rappresenta un *unicum* nella pur vasta e diversificata produzione del prolifico scrittore praghese, già misuratosi da prospettiva originale con i molteplici problemi (politici, culturali e religiosi) insiti nella questione identitaria ebraica sia in qualità di letterato con il romanzo *Jüdinnen* (Ebrei, 1911) sia in veste di storico delle religioni con il saggio *Heidentum, Christentum, Judentum* (Paganesimo, cristianesimo, ebraismo, 1921). Una scelta di cui non deve sfuggire la polemica eccezionalità, nella

misura in cui il protagonista eponimo figura a pieno titolo nel peraltro cospicuo elenco di uomini, pretendenti al titolo di *mashiach* (messia) o additati come tali (da Shimon Bar Kokhba e David Alroy a Shabbetai Zevi e Jacob Frank), che nel corso dei secoli hanno infiammato gli animi tanto delle vaste masse quanto di eruditi mistici ed eminenti rabbini. Una scelta che risulta ancor più sorprendente, quella di Brod, se si considera la rilevanza e vitalità del movimento sabbatiano-frankista in area boemo-morava (Scholem 88-89). Scopo del presente contributo è per l'appunto tentare di fornire, alla luce delle conclusioni cui è pervenuta la più recente letteratura critica in materia e del contesto storico-culturale in cui nacque il romanzo, una possibile spiegazione di tale apparente anomalia e, sulla scorta dell'analisi di alcuni passi salienti del testo, evidenziarne infine il messaggio politico-culturale, inquadrandolo nel più ampio contesto della realtà praghese e del sionismo boemo all'indomani del crollo dell'impero asburgico.

Il romanzo è agevolmente suddividibile in due parti, nettamente distinte ancorché evidentemente complementari. La prima, di ambientazione praghese, è incentrata sulla biografia umana ed intellettuale del protagonista, David Lemel, interamente inventata dall'autore a partire dalla città natale e dal patronimico di chiara origine *ostjüdisch*, che ricorda la famosa commedia di Abraham Goldfaden *Der fanatik oder di tsvey Kuni-Lemls* (Il fanatico ovvero i due Kuni-Lemel, 1880). Il riferimento appare tanto più emblematico se si considera l'atteggiamento di ritrosia, ove non di esplicita distanza, espresso dal movimento sionista praghese, tramite la sua piattaforma pubblicistico-divulgativa, verso il mondo di lingua yiddish *tout court*, al quale veniva programmaticamente negato, a dispetto di una fatale fascinazione, qualsivoglia ruolo paligenetico e, *a fortiori*, soteriologico per le future sorti del popolo ebraico (Massino 84-85). La seconda, che segue le vicende di David Reubeni, ormai adulto e reinventatosi *Sar* (principe) nonché ambasciatore plenipotenziario di un fantomatico regno ebraico sito nel cuore del deserto arabico, basata sulla figura storica e sostanzialmente fedele alla documentazione offerta dal coevo *Sippur*, ovvero il racconto, redatto in ebraico dallo stesso Reubeni o più probabilmente da un suo segretario, e tramandato in un manoscritto andato perduto nel 1867, di cui tuttavia si era conservato un facsimile. Si ricordi qui, ancorché incidentalmente, un dato interessante ai fini della ricostruzione delle fonti utilizzate da Brod per l'ideazione e composizione del romanzo: il testo del *Sippur*, ripubblicato in originale nel 1940 da Aaron Zeev Aescholy per i tipi della *Palestine Historical and Ethnographical Society* e disponibile dal 1991 in lingua italiana nell'edizione Marietti curata da Lea Sestieri, era stato tradotto in tedesco da Eduard Biberfeld e pubblicato da Hirsch Itzkowski a Berlino nel 1892 (Brod, *Quellen* 117).

L'incipit del romanzo, che l'autore lesse a Kafka a fine maggio del 1923 suscitandone l'interesse e il plauso [Stach, *Kafka* 541], è uno dei più efficaci e memorabili dell'intera opera brodiana, capace in poche pagine di calare il lettore nella quotidianità di una famiglia ebraica di stretta osservanza e al contempo di fornire il *fil rouge* interpretativo dell'intero romanzo: è l'alba di un grigio giorno invernale di un anno imprecisato della fine del XV secolo nella *Judenstadt* di Praga e il piccolo David, che ha appena dieci anni, dolcemente risvegliato dalla madre, si alza, come ogni giorno, per dedicare un'ora allo studio della Torah prima di recarsi a scuola. In quel mattino fatale, leggendo il trattato *Berakhot* (Benedizioni), si sofferma sull'analisi di un celebre versetto (Dt 6, 5), lo stesso che è contenuto in ogni *mezuzah* affissa agli stipiti delle porte e che da adulto dovrà ripetere, recitando lo *Shemà*, due volte al giorno: «*Und du sollst lieben den Ewigen, deinen Gott, mit deinem ganzen Herzen, mit deiner ganzen Seele und mit deiner ganzen Kraft*» (Brod, *Rëubeni* 3), ovvero «E amerai l'Eterno, tuo Dio, con tutto il tuo cuore, con tutta la tua anima e con

tutte le tue forze». La *Mishnah* (TB Berakhot 54a) spiega che bisogna amare Dio sia con lo *yetzer hatov* (istinto del bene) sia con lo *yetzer hara* (istinto del male), ma il piccolo David non riesce a comprendere come ciò sia possibile. Si affida allora con fiducia all'autorevole commento di Rashì e alle *Tosafot* (appendici), cantillando e oscillando con il corpo avanti e indietro. Tuttavia, nonostante gli sforzi, nessuna delucidazione gli permette di cogliere il senso profondo del versetto. Brod si dimostra qui particolarmente abile nel rendere la drammaticità dell'evento, che potrebbe apparire allo spirito laico della modernità occidentale di scarsa rilevanza e che sprofonda invece il bambino nella confusione e poi nel terrore, inducendolo a trasgredire un esplicito divieto ed entrare nello studio del padre. La scena cui assiste a questo punto è altrettanto significativa: l'erudito e pio genitore è in piedi, immobile e in silenzio; improvvisamente raggiunge con un balzo la finestra, la apre e grida «*Heffker*», termine ebraico reso da Brod con la parola «*herrenlos*» (Brod, *Rëubeni* 6-7), che indica lo stato giuridico di un qualunque bene abbandonato e, dunque, privo di proprietario (concetto ben noto anche al diritto romano e indicato con la locuzione *res nullius*). David comprende subito che il padre, avendo visto un povero ebreo per strada rubare della legna, aveva pubblicamente dichiarato che la merce non apparteneva a nessuno, trasformando così un peccato di furto in un atto di legittima appropriazione di un bene necessario alla sopravvivenza.

Fin dal primo paragrafo, dunque, attraverso due episodi apparentemente molto diversi ma in realtà strettamente correlati, viene posto un fondamentale problema di natura etica che rappresenta lo sfondo su cui Brod proietta l'intera parabola esistenziale del protagonista. Un conflitto interiore irrisolto che ne guiderà le scelte fino alla tragica conclusione. Inizialmente, la separazione fra la propensione al bene e il «*böser Trieb*» (Brod, *Rëubeni*, 4), l'inclinazione al male, è netta e si incarna nelle figure contrapposte e inconciliabili dei suoi due maestri, ovvero rispettivamente del padre, Simson Lemel, e di Reb Hirschl. Entrambe le polarità vengono, tuttavia, rifiutate dal giovane David, destinato a percorrere un proprio personale *iter* di conciliazione fra le due naturali disposizioni dell'animo umano. La narrazione si sviluppa interamente lungo il crinale di questa doppiezza e ambiguità etico-morale che riemerge continuamente, nelle azioni così come nelle riflessioni, in tutte le sue fondamentali esperienze formative, a conferma del suo valore di perno concettuale del romanzo: dalla relazione amorosa con la cristiana Monica ai colloqui con Gerson, già soldato e ora guardiano del cancello del ghetto nonché valente cabbalista, che lo introduce nel *sod*, il segreto grado mistico dell'esegesi. Ad una soluzione del problema sembra, comunque, che si riesca a pervenire già in questa prima sezione dell'opera o che almeno si giunga alla definizione di una norma di condotta etico-religiosa: «[...] *ohne Freude an der Sünde sündigen, sündigen um Gottes willen, um der Erlösung willen – das Schwert führen, vor dem die Hand zurückscheut, – Blut trinken, das dem Mund gallebitter schmeckt – ist vielleicht gerade dies der heilige Dienst, zu dem ich ausersehen bin*» (Brod, *Rëubeni* 146), ovvero «[...] peccare senza gioire del peccato, peccare per Dio, per la redenzione – portare la spada, davanti alla quale si ritrae la mano, – bere sangue che ha il gusto amaro del fiele – è forse proprio questo il servizio divino per cui sono stato prescelto». L'occasione per l'applicazione di tale regola, ovvero la facoltà di commettere un peccato che escluda un giovamento personale e che abbia fini lodevoli, si presenta subito con drammatica concretezza e urgenza: le autorità civili hanno ordinato l'espulsione dei sudditi ebrei dalla città. Si cerca disperatamente una soluzione, ma senza successo. David, a conoscenza delle profferte amorose rivolte a Monica dal burgravio e consapevole dell'influenza che esercita sulla donna amata, sa che sarebbe sufficiente una sua parola perché quest'ultima si conceda al comandante e salvi così la comunità.

Ciononostante, non si risolve a commettere un'azione moralmente riprovevole e, alla fine, è Monica a sciogliere l'*impasse* e a sollevarlo da ogni responsabilità, recandosi di sua spontanea volontà dal burgravio e ottenendo la revoca del decreto di bando. David viene acclamato come il salvatore della comunità e, profondamente amareggiato, abbandona la città in compagnia della donna amata. L'incontro finale con Gerson, identità fittizia dietro cui si cela in realtà il profeta messianico Ascher Lämmlein, e la sua morte iniziano, tuttavia, a minare alla radice il rapporto fra David e Monica, facendo emergere chiaramente le incompatibilità irriducibili che, dal punto di vista brodiano, dividono la prospettiva ebraica dall'approccio cristiano al di là delle specificità dogmatiche. La prima parte del romanzo si conclude così con la separazione: Monica finisce per seguire il mercenario Sindelfinger, lanzicheneco superficiale e avido di piaceri, mentre David, liberatosi anche di quest'ultimo legame con la sua terra e con la sua vita precedente, si mette in viaggio verso la costa, da dove una nave lo condurrà in Terra Santa e in Arabia. Il riferimento all'accettazione dell'eredità spirituale di Gerson/Lämmlein e al ruolo messianico che sarà destinato a ricoprire è qui solo accennato, ma è un dato testuale palese dal contesto e perfettamente funzionale a connettere le due parti del romanzo.

Mostrando grande abilità nella costruzione di un articolato *plot*, in cui vengono inseriti di volta in volta tutti gli elementi religiosi, culturali e psicologici utili alla comprensione delle vicende successive, appare evidente come Brod voglia fornire al lettore gli strumenti necessari per avvicinarsi ad una figura che, unanimemente screditata nella tradizione ebraica e poco o per nulla familiare al più largo pubblico germanofono contemporaneo, potrebbe essere facilmente tacciata di ciarlataneria e i cui obiettivi potrebbero apparire assurdi oltre che irrealizzabili. Il presupposto è, evidentemente, che nell'opinione dello scrittore praghese l'impresa di Reubeni, per quanto basata sull'inganno e fallimentare, sia invece estremamente istruttiva e che, riletta da prospettiva laica e debitamente attualizzata, possa rappresentare un prezioso modello. La rielaborazione romanzesca degli avvenimenti storici di cui fu protagonista Reubeni, occorsi nella terza e quarta decade del XVI secolo, ha precisamente il compito di chiarire questo punto nodale affrontando, pur attraverso il filtro della collocazione cinquecentesca, le problematiche più urgenti e attuali dell'ebraismo diasporico in seno al vivace dibattito sionista. Merita ricordare che l'elaborazione e la pubblicazione del romanzo brodiano cadono in anni fatali per la storia del popolo ebraico, all'indomani della *Balfour Declaration* (2 novembre 1917), della Conferenza di San Remo (1920) e della successiva ratifica (1922) da parte dell'ONU del Mandato britannico sui territori palestinesi del dissolto impero ottomano. Va altresì tenuta presente la specifica situazione delle comunità ebraiche di Praga e delle regioni boema e morava, cui Brod guarda ovviamente con maggiore attenzione ed interesse, alla luce dei mutamenti politici e delle ridefinizioni territoriali che seguirono il crollo dell'impero austro-ungarico. Non è superfluo rammentare incidentalmente come la minoranza ebraica di lingua tedesca si trovi a vivere, nel neonato stato cecoslovacco di Masaryk, in una condizione identitaria estremamente labile e delicata, doppiamente problematica sul piano religioso e linguistico. Tale è, dunque, lo sfondo politico-culturale su cui vanno proiettate, nelle intenzioni di Brod, le vicende narrate nella seconda parte del romanzo e che sarà evidentemente necessario tenere sempre presente nella sua lettura ed analisi.

Un veliero che porta l'evocativo nome *Nubia*, proveniente da Alessandria e carico di preziose spezie orientali, giunge a Venezia. Ne discende un uomo basso e di corporatura robusta, scuro di carnagione, con una lunga barba e il volto scavato da digiuni e penitenze. È abbigliato alla moresca, con burnus bianco e turbante, ed è scortato da due

servitori, uno dei quali porta una bandiera di seta bianca con quattro lettere di un alfabeto sconosciuto ricamate in oro. Le lettere sono, come verrà indicato in seguito (Brod, *Rëubeni* 265), M.K.B.I., acronimo di un versetto della Torah, «Chi è come te fra i potenti, o Signore?» (Es. 15, 11). In breve tempo, si forma un assembramento di persone, incuriosite dalla presenza dell'enigmatico personaggio e, nella calca, si distinguono anche due ebrei, riconoscibili dai berretti gialli. Questo l'inizio della seconda parte del romanzo, magistralmente calibrato nei tempi e orchestrato con gusto spiccatamente teatrale, cui Brod affida il delicato ed arduo compito di presentare la figura di Reubeni così come apparve agli occhi dei suoi contemporanei (ebrei e non), sforzandosi di trasmettere al lettore moderno il senso di spasmodica curiosità e febbrile attesa generata dall'apparizione della misteriosa figura. Pur consapevole delle enormi trasformazioni avvenute nella cultura ebraica nel corso di quattro secoli (Qabbalah luriana, sabbatianesimo, Chassidismo, Haskalah, Riforma, Mussar) e dei radicali mutamenti politico-sociali occorsi (a partire dalla chiusura dei ghetti e dal fenomeno di laicizzazione che interessò una larga parte degli ebrei occidentali fra Otto e Novecento), Brod insiste sulla sostanziale unitarietà della questione dell'identità religiosa e culturale ebraica che, nell'Europa di Carlo V come in quella fra le due guerre mondiali, ha posto i medesimi problemi e ha suscitato le medesime reazioni.

Molto significativo ed esemplificativo della prospettiva brodiana è il dialogo fra Reubeni e il suo più fiero e tenace oppositore, Jacob Mantino, anch'egli un personaggio storico su cui Brod si è debitamente documentato: eminente studioso sefardita, giunto in Italia a seguito del Decreto dell'Alhambra (1492), fu una delle figure di spicco della cultura ebraica del tempo, consultato da Enrico VIII e da papa Clemente VII in merito allo spinoso caso del divorzio del re d'Inghilterra da Caterina d'Aragona e scelto da papa Paolo III come suo medico personale. Il confronto pubblico fra Reubeni e Mantino delinea molto chiaramente due posizioni divergenti e incompatibili: da un lato, Reubeni che, dopo aver fornito i dati essenziali della sua identità fittizia e rifiutando di dare ulteriori dettagli, si dichiara uomo d'azione – «*Ich bin kein Prediger, ich bin ein Krieger*» (Brod, *Rëubeni* 269), «Non sono un predicatore, sono un guerriero» – e chiede alla comunità, riunitasi in consiglio, di mostrare di avere fede nella sua missione politica supportandola economicamente; dall'altro lato, Mantino, che manifesta con dotta eloquenza tutta la propria incredulità, paragonando la storia di Reubeni ai racconti cristiani sull'immaginario regno del Prete Gianni, e che ammonisce duramente tutti gli uditori, invitandoli a ricordare Ascher Lämmlein e le sue profezie sulla fine dei tempi, che avevano messo in subbuglio l'Istria solo vent'anni prima. Le argomentazioni di Mantino appaiono certamente valide e, come dimostrerà la storia, veritiere: effettivamente, Reubeni non è chi dice di essere e anch'egli genererà inevitabilmente false attese messianiche. Tuttavia, il Mantino brodiano, perfetta incarnazione dell'ebreo diasporico, prosegue il discorso tessendo un'esplicita lode del pacifico assimilazionismo – «*Durch solche Worte sondern wir uns ab, statt unter den andern zu verschwinden*» (Brod, *Rëubeni* 276), «Mediante queste parole ci isoliamo, invece di scomparire fra gli altri» – ed esprimendo totale fiducia nel progresso civile e spirituale dell'umanità. Quest'ultimo è un punto chiave per Brod e per il nostro discorso, trattandosi della medesima illusione coltivata da larghi strati della popolazione ebraico-tedesca nel corso del XIX e ancora dei primi decenni del XX secolo, che indusse la maggioranza a sottovalutare i rischi del montante antisemitismo: «*Das glorreiche Zeitalter der Erleuchtung, in dem wir leben, heilt alle Wunden durch die Kraft der Weisheit [...] die insbesondere der gnädigen Regierung unserer Stadt*», er verbeugte sich bei diesen Worten, «*in höchstem Maße zuteil geworden ist*» (Brod, *Rëubeni* 276), ovvero «La gloriosa età dell'illuminazione, in

cui viviamo, guarisce tutte le ferite tramite la forza della saggezza [...] che specialmente al benevolo governo di questa città – e, nel pronunciare queste parole, fece un inchino – è stata concessa in sommo grado». È alquanto evidente a chi siano rivolte, in realtà, queste parole e come esse dovessero suonare da monito per quei lettori che erano ancora convinti che il processo di integrazione potesse procedere parallelamente alle rivendicazioni dei diritti civili e al progresso tecnico-scientifico.

I termini della missione diplomatica di Reubeni si precisano ulteriormente in occasione del successivo colloquio con papa Clemente VII: re Yosef, sovrano di un regno abitato dai discendenti di tre delle leggendarie dieci tribù perdute di Israele, di cui Reubeni dichiara di essere fratello e portavoce, propone alle potenze europee di unire le forze e muovere guerra all'impero ottomano di Solimano I, comune nemico. L'intento dichiarato è riconquistare Costantinopoli, la Grecia e la Terra Santa. Re Yosef è disposto ad inviare un contingente di 50000 soldati, ma le nazioni europee che vorranno partecipare all'impresa, essendo tecnologicamente più avanzate, dovranno contribuire anche con navi, artiglieria e ingegneri militari. Viene, inoltre, avanzata la richiesta del permesso di reclutare uomini fra gli ebrei della diaspora al fine di formare truppe ausiliarie. Infine, si pone come condizione che, in caso di successo, Gerusalemme e la terra di Israele vengano assegnate agli ebrei in quanto «*Anteil des Messias und Jakobs Erbgut*» (Brod, *Rëubeni* 292), «quota spettante al messia ed eredità di Giacobbe». La replica di Clemente VII è molto significativa. Il pontefice non esita ad esternare le proprie perplessità sull'identità di Reubeni, mettendo in dubbio l'esistenza stessa del regno ebraico – «*Und selbst [...] daß Euer Königreich Chabor gar nicht existiert*» (Brod, *Rëubeni* 300), «e persino [...] che il vostro regno di Chabor non esista affatto» –, ma al contempo comprende con cinico realismo le conseguenze di breve e lungo periodo che questa missione potrebbe avere: la fine della guerra fra Francia e Spagna, che stava mettendo in serio pericolo la sopravvivenza delle fragili realtà statuali italiane e che minacciava l'Urbe stessa (il Sacco di Roma avverrà, in effetti, due anni più tardi, nel 1527), nonché la rinascita dell'unità della cristianità europea in un rinnovato spirito di crociata. Il papa accoglie, dunque, positivamente la proposta di Reubeni e lo reindirizza, con una lettera di presentazione, al re Giovanni III del Portogallo che, non essendo ancora coinvolto direttamente nel conflitto in corso, sarà certamente ben disposto a considerare favorevolmente la proposta di alleanza. È esattamente ciò che accade e sembra che l'ambiziosa e apparentemente folle missione di Reubeni possa avere successo, ponendo così le basi per un'impresa epocale e senza precedenti: l'edificazione di uno stato ebraico in Israele ad opera di quegli stessi cristiani che avevano perseguitato la popolazione ebraica con periodici eccidi, conversioni coatte, tassazioni eccezionali ed espulsioni di massa. Il raggiungimento dell'insperato obiettivo sfugge, tuttavia, improvvisamente a causa di un'oscura figura che incrocia il suo cammino, tale Shlomo Molcho, figlio di marrani ed egli stesso battezzato forzatamente da bambino con il nome cristiano di Diego Pires. È Molcho la figura principale e il motore dell'azione narrativa nell'ultima parte del romanzo. La sua ingenua e pura religiosità genera una complessa dinamica psicologica con Reubeni, portando quest'ultimo a considerarlo sia come *alter ego* del padre sia come figura filiale di discepolo, e fa riaffiorare potentemente quel medesimo interrogativo etico-morale che abbiamo chiarito essere il filo conduttore del romanzo. L'incompatibilità fra i due approcci alla questione è all'origine di un inevitabile fraintendimento: Reubeni intuisce il pericolo rappresentato dal suo coinvolgimento in delicate questioni politiche interne e invia Molcho all'estero, sperando così di risolvere il problema; questi interpreta, tuttavia, l'allontanamento come un incarico affidatogli dal

maestro e crede nel suo intimo di appoggiarne la causa predicando l'avvento del liberatore del popolo ebraico. Molcho si presenta, dunque, nel ruolo del *mashiach ben Yosef* (messia figlio di Giuseppe), precursore del *mashiach ben David* (messia figlio di Davide): «*Ich bin nur der Bote und bereite den Weg meines Herrn*» (Brod, *Rëubeni*, p. 483), «Io sono solo il messaggero e preparo la via del mio signore». È precisamente l'identificazione che Reubeni si era sforzato di evitare in modo da non generare eccessivo clamore e attirare i sospetti delle autorità cristiane, facendo così naufragare la missione.

Prescindendo dagli avvincenti sviluppi della trama, che segue la biografia di Reubeni e del suo deuteragonista nel precipitare degli eventi, fino all'improvvisa decisione di avvicinare l'imperatore Carlo V che decreterà l'arresto e la fine di entrambi (Molcho da martire, Reubeni in uno sperduto carcere spagnolo e in data ignota), merita piuttosto rilevare in questa sede alcuni elementi di più specifico interesse per il nostro discorso, *in primis* la natura del progetto di Reubeni. Pur essendo questi evidentemente un ebreo osservante, la sua missione è esclusivamente di carattere politico-militare e, come è stato peraltro già notato dalla critica specialistica (Gassmann, 71; Stähler, 135), sionista *ante litteram*. Il valore positivo attribuito da Brod all'impresa di Reubeni è ripetutamente ribadito ed esplicitato, molto significativamente, nelle pagine conclusive del romanzo. Il *Sar*, ormai in catene e destinato ad una morte ingloriosa, riflette retrospettivamente sulla sua intera parabola esistenziale e non nutre alcun dubbio sulla bontà dell'impresa, il cui esito negativo è da attribuirsi a fattori esterni: «*So ist es. Der Weg war gut. Nur ich – nicht stark genug. Oder die Zeit noch zu früh*» (Brod, *Rëubeni* 516), «È così. La via era buona. Solo io – non abbastanza forte. Oppure i tempi ancora prematuri». Un altro uomo verrà e percorrerà questa strada fino in fondo. Se ciò è vero, prosegue Reubeni nella sua rigorosa analisi, resta solo una domanda in sospeso e cioè se il popolo ebraico sarà in grado di resistere in *galut*, di conservare cioè la sua unità e identità in esilio, fino a quel momento. Una provvidenziale risposta a questo angoscioso interrogativo viene fornita dalla visita inattesa di Shlomo Halevi Halkabetz, rinomato cabbalista e autore del famoso canto liturgico *Lekha dodi* (Vieni, mio amato), che gli porta in dono una copia del primo volume dello *Shulchan Arukh* (Tavola apparecchiata) di Yosef Caro. Reubeni comprende immediatamente il valore del testo, che sarà apprezzato e studiato dalle generazioni seguenti come la più autorevole codificazione delle norme halakhiche, e confida che il popolo ebraico possa trovare in esso la forza per non allontanarsi dalla propria tradizione fino al momento del ritorno in *Eretz Israel*. Il romanzo si conclude, quindi, su una nota paradossalmente positiva, sottolineata dal simbolico ritorno della bandiera di Molcho e del suo *talled* a Praga, dove sarebbero stati conservati nella sinagoga di Pinchas e dove Brod li avrebbe personalmente visti, traendone ispirazione per il romanzo.

In conclusione, sulla scorta del complesso di dati testuali emersi dall'analisi, pur senza negare l'autonomo valore letterario del romanzo brodiano e la molteplicità di temi affrontati in esso, appare legittimo leggere l'opera in sinossi con altri suoi scritti saggistici di ancor più marcata propaganda sionista. Un indizio della correttezza di questa lettura ci è fornito peraltro già dal sottotitolo, *Ein Renaissanceroman*, non già o non solo indicazione del sottogenere del romanzo storico, bensì segreto riferimento ad un concetto chiave del sionismo brodiano di ascendenza buberiana, ovvero la *geistige Erneuerung*, una rinascita spirituale che, come è stato acutamente notato, rimette criticamente in discussione i fondamenti stessi dell'identità ebraica e che si propone innanzitutto come «una “trasvalutazione”, una rigenerazione dell'ebraismo» (Sonino 77). Sulla base di queste premesse, è agevole interpretare la figura di Reubeni come il *Welterlöser* (redentore del mondo) tratteggiato in calce al polemico saggio *Organisation der Organisationen*

(Organizzazione delle organizzazioni), apparso nel 1916 sulla rivista *Das Ziel* (L'obiettivo) di Kurt Hiller, e vedere una trasposizione laica e socialista delle attese messianiche di Reubeni nei versi apologetici tributati da Brod a Chaim Weizmann, oppositore della linea di Herzl e Nordau e favorevole alla prospettiva cultursionista, sulle pagine del periodico praghese *Selbstwehr* (Autodifesa): «*Bedingungslos will ich von Dir geführt sein / Will gehorchen und hochen, wenn Du sprichst*» (Brod, *Verse*, 1), «Incondizionatamente voglio essere guidato da Te / voglio obbedire e udire, quando Tu parli». Versi, questi, che nel loro duplice riferimento alla militanza sionista e all'ortodossia – la celebre espressione *na'aseh venishma*, «faremo e ascolteremo», pronunciata dal popolo ebraico nell'accettare la Torah (Es. 24, 7), è esplicitamente ricordata nel romanzo (Brod, *Rëubeni* 271) – costituiscono il più compiuto suggello alla battaglia condotta per tutta la vita da Brod in difesa dell'identità ebraica.

## Bibliografia

- Brod, Max. "Die historischen Quellen meines Romans Reubeni, Fürst der Juden". *Alt-Prager Almanach* I (1926).
- . *Rëubeni Fürst der Juden. Ein Renaissanceroman*. München: Kurt Wolff Verlag, 1925. Stampa.
- . "Verse an Weizmann". *Selbstwehr* XVIII (2 gennaio 1925). 1. Stampa.
- Gassmann, Arno Andreas. *Lieber Vater, Lieber Gott? Der Vater-Sohn-Konflikt bei den Autoren des engeren Prager Kreises (Max Brod - Franz Kafka - Oskar Baum - Ludwig Winder)*. Oldenburg: Igel Verlag, 2002. Stampa.
- Massino, Guido. *Fuoco inestinguibile. Franz Kafka, Jizchak Löwy e il teatro yiddish polacco*. Roma: Bulzoni Editore, 2002. Stampa.
- Scholem, Gershom. *L'idea messianica nell'ebraismo e altri saggi sulla spiritualità ebraica*. Ed. Roberto Donatoni e Elisabetta Zevi. Milano: Adelphi, 2008. Stampa. Il ramo d'oro.
- Sonino, Claudia. *Esilio, diaspora, terra promessa. Ebrei tedeschi verso Est. Con testi di Heine, Lessing, Zweig, Döblin, Roth*. Milano: Bruno Mondadori, 1998. Stampa.
- Stach, Reiner. *Kafka von Tag zu Tag. Dokumentation aller Briefe, Tagebücher und Ereignisse*. Frankfurt am Main: S. Fischer Verlag, 2017.
- Stähler, Axel. "Zur Konstruktion einer zionistischen Ethik in Max Brods Romanen 'Rëubeni. Fürst der Juden' und 'Zauberreich der Liebe'". *Die Konstruktion des Jüdischen in Vergangenheit und Gegenwart*. Ed. Michael Konkel, Alexandra Pontzen e Henning Theißen. Paderborn: Ferdinand Schöningh, 2002. Stampa.